

M・シェーラーの共感論について

Zu Schelers Theorie der Sympathie

熊谷正憲
Masanori KUMAGAI

はじめに

他者が私たちにどのように与えられ、どのように理解されるかに関しては、様々な立場からいろいろな論究がなされている。他者理解・他者知覚において重要な役割を担う働きの一つが、いわゆる同情、同感あるいは共感¹⁾と言われたものである。これに関してはシェーラーが、彼に先行する共感論を批判しつつ、詳細な考察を行っている。私たちはシェーラーの共感論について、先行する研究を検討しながら、その本質的な全体像を明白にし、その意義と限界について別に考察する際の基礎的研究としたい。

シェーラーの共感論は、いわゆるA・スミス等の「同情倫理学」やT・リップスの「感情移入」論、そしてショーペンハウアー等の共感論等を批判し、それら乗り越え深めていくことによって展開されている。しかも当然のことながら、彼の哲学・倫理学・社会論と密接に絡んでいる。そこで小論ではまずスミスの同感論、次にリップスの感情移入論を取り上げ、それらに対するシェーラーの批判を示したい。その上で、そこに存しているシェーラーの見解をいっそう明確にする点からも、そして何よりもシェーラーの共感論の全体像に迫るために、彼自身の共感論について、彼の価値論、感情論等を念頭に置きながら、共感の機能、対象、そして担い手・主体という三側面から考究したい。それ故、小論の内容は次のようになる。先ずスミスの同感論、それに対するシェーラーの批判、次にリップスの感情移入論、それに対するシェーラーの批判、そしてシェーラー自身の共感論の解明となる。ここでは特にA・R・ルーサーの共感に関する積極的な解釈を適宜、取り上げ、その意義に触れながらも、シェーラーの場合、それが論及していない点の重要性も併せて指摘し、シェーラー共感論の私たちの考察を深めたい。小論の意図が実現されるとき、主題的に論究した研究がほとんどないシェーラー共感論研究は深められるものになろう。

本来、シェーラーの共感論は、共感とそれに類似の諸機能・作用、感情伝染、相互感得、一体感、特に愛情論との関係等について解明されるとき、その全体像が示されることになる。そのときにこそ、またシェーラーのスミス、リップス等の他の哲学者たちへの批判の根拠もいっそう明らかになる。さらにシェーラーの共感論にも様々な批判的研究がある。これらのことについて慎重に検討してこそ、シェーラーの共感論の意義と限界についても語り得よう。これらに関する考察は、次の機会に回したい。

1 A・スミスの同感論批判

(1) スミスの同感論

アダム・スミスは先ず最初に言う、「私たちは他の人々が感じることに直接の経験を持たないのだから、彼らがどのような情動(affektion)を受けるかについては、私たち自身が同様な境遇において何を感じるはずであるかを考える(conceive)より他に、観念を形成することができない²⁾」。他者の境遇に私たち自身が身をおいてそこで何を感じるかを「考える」ことによってその他者の苦しみ等は私たちに明らかになる。このことは、「私たちが彼の諸情念がどうであるかについて何かの概念を形成し得るのは、想像力(imagination)だけによる」(S 9, 6)とも言われる。他者の苦しみ等から生じる感情は、私たちがその他者の境遇に身をおいて「考える」とき、あるいは「想像する」とき、私たち自身に明白になる。「考える」ことや「想像する」ことは、また「空想」(fancy)(S 10, 6)とも言われているし、「想像による幻想(illusion)」(S 13, 12)とすら述べられている。私たちは他者の境遇に身をおき、他者がどう感じているかを「考え」、「想像し」、「空想し」、時にはそれについて「想像によって幻想」すら抱くとき、その他者の感情を理解することができる。ここで「理解する」とは、私たちが「注意深い観察者」(S 10, 7)になるとき、私たち自身の中にその他者と「類似の感情がわきおこる」(S 10, 7)ことである。観察者は、同感の対象になる者にできるだけ「ついていき」、その人の感情の中に「入り込む」ことによって、当該者の感情が自分の中に生き生きとしたものとして生まれてくる。それ故、「人間の心が受け入れ得るどんな情念においても、傍観者の情動は常に彼がこの事情をはっきり感じることによって、受難者の諸感情はこうであるはずだと想像するところに対応する」(S 10, 8)。こうしてスミスによると、「同感はその〔他者の〕情念を見ることからよりも、それをかきたてる境遇を見ることから起こるのである。時々、私たちは他者に対して彼自身が持つことは全く不可能のように思われる情念を感じる。なぜなら、私たちが彼の立場に身におくとき、その情念が現実によって彼の胸の中に生じるのではないのに、想像によって私たちの胸の中に生じるからである」(S 12, 10)。

同感スミスによると、苦しんだり、悲しんだりしている者の「境遇」に、想像・思考・空想等によって「身をおいた」ときに、生じる自分の感情のことである。それ故、私がたとえば受難者を見て同感を感じるのは、「同感的感情がそこから生じる想像上のものにすぎない」(S 22, 28)ということになる。そこに同感の限界も生じてくる。スミスは言う、「人間は生まれながら同感的であるとはいえ、他者にふりかかった物事に対して、主要当事者を当然に興奮させるのと同じ程度の情念を、決して心にいただくことはないのである。かれらの同感の基礎である想像上の境遇の交換(imaginary change of situation)は瞬間的なものにすぎない」(S 21, 27)。「想像上の境遇の交換」つまり同感によっては、同感される者と同程度の情念を感じることはできない。

スミスは同感を単に同感される側からだけで考察しているのではない。同感は、同感される側から、同感する側へもあり得る。「自然は観察者たちに、主要当事者の諸事情を自分のものと想定するように教えるが、同様に、自然は後者に対して、観察者たちの事情を自分のものと想定するように教える。彼らが絶えず自分たちを彼の境遇におき、そこから彼が感じるものに似た情動を心に抱いているよう

に、彼も同じく常に彼らの境遇におき、そこから彼自身の運、不運についての冷静さをある程度心に抱いているのであって、その冷静さをもって彼らがそれを見るであろうということが、彼には分かるのである」(S 22, 28)。ここでは、当事者とその観察者との間にたとえ感情の程度において違いはあれ、同じ感情が通いあっている。それがまさに両者の同感である。それをスミスは「気分の斉一性」と呼んでいる。しかもそれは「世間的な人々の間」に生じる「普通の」感情である。それ故、同感は、観察者の場合、できるだけ行為をした当事者の立場にまで想像力によって感情を高めることによって成立し、当事者の場合、できるだけ観察者の立場にまで同じく想像力によって感情を低めることによって、生じるのである。このように生じる同感が繰り返されることによって、自己の内に行為の行為「一般的諸規則」(general rules)(S 22, 18)が出来上がり、それが「内部の人」(man within)もしくは「良心」となる。

行為者から見ると、観察者に身をおいて考えるとき、自分の激した感情がやわらげられるのであるから、そういう観察者は、自分の感情に一方的に肩入れする人であってはならないし、逆にまた自分の感情に全く無関心な人であってもならない。自分が同感を感じようとする観察者はその点で「公平な観察者もしくは傍観者」でなくてはならない。そうであってこそ、自分の中に生じる行為の「一般的諸規則」としての「良心」はまさに良心としての機能を果たし得るものになる。

スミスは、「肉体に起源を持つ諸情念」に対する同感に対してはある種の同感を認めつつも、「想像に起源を持つ同感」と区別して考えている。「肉体に起源を持つ諸情念」は「全く何も同感をかき立てないか、あるいは受難者によって感じられる激しさとは全く不釣り合いな程度の同感をかき立てるかいずれかである」(S 29, 38)³⁾。たとえばどんなに親しい人の苦痛でもそれを同感的に分かることは難しい。「苦痛は、それが危険を伴わない限り、何か非常に生き生きとした同感を呼び起こすことは決してない」(S 30, 39)。だからこそ、苦痛を「堪え忍ぶ恒常性と忍耐が適宜なもの」(S 41)となる。身体的苦痛を同感の対象から外したことは、「それらの情念が、同感されるされないに拘わらず人間にとって不可欠の基本的事実である」⁴⁾からだとしている。苦痛は同感によって生じる「一般法則」の対象外となる。換言すると、苦痛に対しては同感の如何に拘わらず、苦痛の軽減・除去等に努めるのが人間の義務となろう。身体的なものに対する同感に対して、想像から生じる情念については、たとえば「愛憎または野心における失望」のように、「最大の肉体的害悪よりも多く同感を呼び起こす」(S 29, 38)。

さて以上から言えることは、スミスの言う「同感」とは、「想像上の境遇の交換」によって自分の中に生じるものである。その際「想像」とは「考える」こと、「空想する」こと等のことであり、だから、まずは「他者の境遇に身をおいて」「考える」こと、「想像する」ことである。だが、それは単に方向的なものではなく、双方向的なものだから、同感の主体・客体は相互的なものである。それ故、同感、当事者とそれに対する観察者との間に生じるものだが、同時に両者が相互に歩み寄るところに成立する。同感において当事者は観察者の方に自らの感情を低め、観察者は当事者の方に高めるところに生じる。同感、その点で当事者と観察者との間に相互に生起する「類似の」感情である。だが、同感、相互において同じ程度の感情を生み出すことはない。同感にそういう限界があるとしても、同感が繰り返されるところに、行為の「一般的諸規則」が生じ、それがその人の「良心」と

なる。こういった同感能力の素質を人間は「生まれながら」に持っていると言われるから、良心もまたそれを土台に築かれていくものであろう。良心を形成するその人の「一般的諸規則」によって自己の行為を律していく。それ故、同感ハスミスでは、社会的行為の適宜・不適宜を判断する基準として行為の「一般法則」を生み出すものである。同感ハ必ずしも道徳的行為に制限されず、それを含みながらも、それを越える働きをなすものと理解されよう。

(2) シューラーのスミス同感論批判

スミス同感論に対するシューラーの批判は四点にまとめることができる。

まずは、スミスが同感を根源的なものと見ている点である(VII 29ff.)⁵⁾ 同感ハ愛に優先するものであるのか。愛が自発的であるのに対して同感ハ反応的なものではないのか。同感から一切の道徳的価値が導き出されているが、それは妥当性を持つか。良心が同感より成立するとなると、良心の苦悩に同感ハ関与していることになりはしないか。シューラーの場合、愛が根源的なものであり、愛のない共感ハ永続性のないものである。「もっとも大切なことは、それぞれの共感得が一般に愛において基づけられ、一切の愛なしにはその機能をやめることである」(VII 147)

次にスミスの同感論では「観察者・傍観者」が重要な役割を担い、そこから道徳的価値が導き出されている。私たちは、他者の悪事に対して喜ぶという感情で同感することがある。スミスの場合、苦しみを抱えている当事者に対して、観察者が自分自身の喜びの感情を当てはめ、すなわちそれを前提し、その上で、その喜びの感情を苦しんでいるその当事者から導き出すということになるのではないか。他者評価を含めて評価は本来、同感(共感)を必ずしも前提しないのに、評価が全て同感する観察者から生じることになる。部外者の観察者から、特にその人の非難と称賛から「一般的諸規則」、そして良心が形成されるからである。しかし、そうすると、観察者という他者の態度が私たち独自の価値判断に影響を与え、歪めることになる。丁度、中世において社会が魔女とするものが魔女となり、それに対して当人もまた承認させられたように(vgl. VII 18)。そういう他者の態度が影響するのは、共感と区別されて考えられるべきものである。良心は、共感とは別途考えられるべきものである。

第三に、スミスでは同感がそれ自体としては「価値無記的(wertindifferent)」であることが理解されていない。同感ハ他者の善事を喜ぶとは限らず、それを苦しむこともあり得るのである。他者の行為・態度に存している感情が、それに接する、あるいはその周囲にいる人に、盲目的に、理解されないまま影響を与え、その結果、共感の感情を持つに至る場合、シューラーではそれは共感と厳密に区別された「感情伝染」(Gefühlsansteckung)である(vgl. VII 25ff.)

第四に、スミスの言う「想像」あるいは「思考」は、「もしそれが私の場合なら、どうなるだろう」という「思慮」(Überlegung)として捉え直された(VII 50)上で、そういう「思慮」ハ共感とは全く無縁であるとされている。シューラーによると、この「思慮」ハ、同感の「当該の感情が感性的感情領域にとってもっとも近くにあつて、かつ、その感情が同時にもっとも個人的な感情であるところの精神的感情の領域からもっとも遠く離れている場合に対してのみ該当し得るものであろう」(VII 51)たとえば他者の身体的痛みのような場合、感性的感情の領域では私にもっとも近いが、私の精神的感情領域からはもっとも遠い。こういう場合、「思慮」によってその他者の立場に身をおいて「思慮」す

ることができようと言うのである。だがシェーラーにとってはこれもまた「真正の共同感情」(echtes Mitgefühl)とは異なるものである。そもそも、この種の「思慮は真正の共苦の中には実際に見出され得ないのである」(ebd.)。

ではシェーラーによると、真正の同感（共感）とはどういうものか、それは愛とどういう関係にあるのか。共感感情伝染等、共感に類似の働きとどういう点が同じでどういう点が区別されるのか。さらに共感が価値にどう関わっているのか。私たちはこういったシェーラーの見解を明らかにする前に、スミス同様、シェーラーが批判したリップスの感情移入論、ならびにそれに対するシェーラーの批判を見ておきたい。

2 T・リップスの感情移入論批判

(1) リップスの感情移入論

リップスにとって明白なことは、スミスと同じく、自己自身についての知である。「疑いなく私は直接的に私についてのみ知っている」(L I 713, vgl. L II 23)⁶⁾。では「私が他の個人について知るといえることはどうして起こるのか」。それに答えようとするのが、彼のいわゆる「感情移入」論である。リップスはこれを単に「美学の基本概念」とするだけでなく、「心理学的な基本概念」、「社会学的な基本概念」(L I 713)とみなしている。

リップスは、先ず他者についての知は、自分の体験に基づく類推によるという見解を否定する。他者についての知は、直接的な、しかも本能的にな知に基づいている。「現実的なものの一切の知識は本能に基づいている」(L I 710)。他者についての知もまた「感情移入の本能」(L I 713)による。この本能は「表現の本能あるいは本能的衝動」と「模倣の本能」とから成る。例えば私が或るものに怒りを感じたとする、すると、私はその怒りを何らかの形で「外に出して」、「表現し」たくなる。怒りは「自己を表現する(外に出す)」(sich äussern)衝動を有している。これが「表現の本能」である。この本能に基づく表現は「表情や態度」(Gebärde)として実現される。表現には当然、「それに直接、帰属するものとして」例えば怒りという「情念」(Affekt)がある(vgl. L I 718f.)。怒りの情念が自己を表現し、自己を知らせるものが「表情」である。怒りそのものは自己以外には知られないとしても、怒りが込められている表情は他者にも知覚される。

さてA氏が或るものに怒りを感じ、それを「表現の本能」に従い、表情に出したとする。その表情を私が見た場合、私は思わずその表情に引き入れられ、その表情を模倣したい衝動に駆られる。他者のあくびを見たとき、思わずあくびが出るように⁷⁾。これが「模倣の衝動」である。模倣された怒りの表情にも、怒りの情念が結びついている。「私は[他者の]表情を見ることにより、模倣衝動によってその表情を現実存在させようとする性向(Tendenz)に気付く。そしてそのことに、この表情に自然に私が表現する情念が結びつく」(L I 718)。他者の怒りの表情を模倣することによって私は私の怒りの情念を感じている。その時、私は模倣によって知った私の情念を、他者の表情の中に移し入れて考えている。すなわち「情念は表情の中に移し入れられ考えられている(hineingedacht)」ものであり、あるいは「そこに存するものとして考えられている」(L I 718)ものである。

私の情念をA氏の中に「移し入れて考える」ためには、その情念が私の中に生じていなければならない。A氏という他者の「表情の知覚に基づいて私が表現の性向を体験する」とき、「その表現の性向を私のその体験に即して生起させた情念がまさに再生産される (reproduziert)」(L I 719) だが、その「再生産された」情念は類推的に生み出されたものではない。それは表情の体験と共に与えられたものである。私の中に「再生産された」情念は、私にとっては直接的に、他者の表情において一緒に与えられている(vgl.L I 719)。私はA氏の怒りの表情を見るとき、その表情の模倣を通して知った私の怒りの情念を他者の表情の中に移し入れて考えている。考えていることは、類推でも熟慮でもないから、リップスは「移し入れて考える」ことを、移し入れ「表象する[思い描く]」(vorstellen)(L I 719)とも言い換えている。

ここに彼は共感を次のように定義づけている、「私が或る[たとえばA氏の怒りの]表情を見るとき、私の中には、その表情を自然に生み出す情念[この場合、怒り]を自らの中に体験しようとする性向が存している。そしてこの性向は、何もそれを妨げるものがないときは、実現される。他者の表情の中に情念を表象すること、あるいは情念をその表情の中に移し入れて考えることは、その情念の体験、共感得(Mitfühlen)、共感(Sympathie)となっている。私が他者に即して自己を表現しているのを見ている内的状態こそ私が自らの中に体験するものである」(L I 719)。私が他者の表情の中に、私の中に再生産された情念を移し入れて考えたものは、その他者と「共に体験された(miterlebt)」ものであり、まさに「共感」されたものである。その情念が快適な色合いのものであれば、「共歓」(Mitfreude)であり、不快の色合いのものであれば、「共苦」(Mitleid)である。共歓・共苦、つまり共感とは、それを働かせる主体、たとえば私が他者の喜び・苦しみを感じるときはいつでも生じ得るものである。「共感が生じるための条件はいつも私たちの中にある」(L I 720)。それ故リップスによると、共感を成立させる感情移入の働きは「共感の普遍的心理学的法則」(L I 720)によると言われる。

以上の考察からリップスは二つのことを導き出している。一つは、一般に私にとって他の個体が存在していること、もしくは私が他の個体の意識のまとまりについて知っていること、そしてそのことを私が知っていることである。「このような知こそ、感情移入、つまり模倣の衝動と表現の衝動との共同作用(Zusammenwirken)を根拠としている」(L I 720)。二つ目は、「内的に活動する他の個体のあり方について知るということは、性向に従って私により体験もしくは共同体験されている、もしくは性向に従った、他者の活動に相応した自分自身の活動のあり方なのである」(L I 720)。私は感情移入により他者の内的体験を他者と共に共同体験するのである。私は他者の怒りの表情から模倣を通して私の中に怒りの感情を再生産し、それをその他者の表情の中に移し入れ考える。そういう他者との共同体験の中に生きている。リップスの感情移入論に関してなおここで注意が払われなければならないことは、他者の表情の中に移し入れ考えられたものが、「私たちにとって根源的必然性をもって客観的に現実的なものとして現象し、内的な知覚、あるいは記憶の対象が私たちにとってこの光の中で現象する」(L I 722)ということである。他者の表情を通して感じる情念は、私が単に内的に感じるだけでなく、「客観的現実的なもの」であり、それ故、他者の表情の中に移し入れられる情念もまたそうである。

上に見た感情移入論は当然、倫理的行為においても適用される。他者に対する共感得、つまり共感

は自己の感情の体験であり、自己の投影であり、自己の二重化である(L II 17f.)。それ故、他者とは、自己を材料にして創造したものである。他者に対する感情移入が「一切の利他的感情・動機」の根拠となる。というのは他者の一切の内的態度が感情移入により自己自身の内的態度となり、しかもこの移行は原理的に必然的だからである(vgl.L II 23)。それ故、次のように言われる、「利他主義的諸傾向は … それ自らに己の根をもっている。そしてその根とは、人間と人間との間の避けることのできない共感であり、自己自身と、自己の知っている他者の人格性との間の固有で必然的で、かつ理解可能な内的統一である。それなくしては他者が私にとって全く存在しなくなるようなものこそ、あの感情移入もしくは共感である」(L II 31)。感情移入・共感により他者の内面的態度が、私たち自身の内面に働く一つの要素となる。「あたかも同一の個人において過去と現在とが一体をなす如く、相互に知り合っている個人と個人もまた一体をなすようになる」(L III 186)。感情移入が利他主義の根拠となる所以である。それでもこの感情移入・共感は既に見たように、他者の中に移し入れ考える(hineindenken)ことであるが、そのためには、自らが経験によって予め獲得しておくことが大切である。それがなければ、他者の中に移し入れるものがないからである。だから、重要なことは、何よりも「豊富にして強靱なる個的価値感情」である。これこそ感情移入の出発点である。したがって、感情移入に基づく利他主義的価値感情は利己主義的なそれに比べて二次的となっている。

感情移入は人間にとって本能であり、それは「他者の内生に共感する力」(L III 188)とも言われる。私たちはそういう本能・力を本来有している。他者の感情、喜び・苦しみの中に入り込み考える力を、たとえ二次的なものにせよ、有している。それが私たちの利他的な感情の機能である。「共苦(Mitleid)とは、他者の苦しみを同苦することであり、[その苦しみに存する]価値を感得することである。この価値感情に、共苦を和解させるものがある」(L II 316f.)

以上のような実践的感情移入が美的な感情移入から区別されるのは、後者が対象の知に関係なく、ただ直接的印象にのみ依存するのに対して、前者はあくまでも対象の知に依存し、その知により変化を受けるからである。実践的感情移入は、他者に関する知が増減するとき、変容を受ける(vgl. II 19)。感情移入が本能的、直接的なものであればあるほど、変化もまた大きいと言えよう。他者の悲哀を多く知れば知るほど、それだけその他者に対する思いは強くなる。しかもその強くなった他者の思いそのものがまた感情移入によるから、「感情移入は実際、感情移入によって修正される」(L II 19)と言われるのである。

(2) シェーラーのリップス批判

上に見てきたように、リップスは共感の活動や意義をスミスより主題的に、しかも幅広く、そして深く探求している。リップスが、他者理解は推論によってなされるとする見解を避けたことをシェーラーは評価しているが、彼の感情移入論に対しては厳しい批判を展開している。私たちは共感論に関係する限りで、シェーラーの批判を五点に絞って述べてみよう。

まず、他者知覚には感情移入も模倣衝動も必要がないとされる。「私たちに或る体験が与えられているとき、自我一般も与えられている」(VII 21)からである。この「自我一般」の中には他者の自我も含まれている。子供がある体験をするとき、そこには他者の自我も同時に与えられており、その際

はまだ他者の自我と自らのそれとの截然とした区別はないとしても、他者が与えられていることは否定できない(vgl.VII 240)。私たちは他者の体験を先ずは「私たち自身のものとして体験する方向」(ebd.)で生きている。この点からすると、人間は差し当たりは「自己自身よりも他者において生きているし、個体においてよりも共同体においてより多く生きている」(VII 240)。他者は私たちに直接的に与えられているのである。他者を「直接的に共感する」(VII 97)のである。他者は二次的に与えられるのではなく、一次的に把握されている。「私たちはまさに他者の感情状態を表現現象そのものにおいて根源的に(original)に把握している」(VII 57)。私たちが自分自身の感情状態を知る際に、実は他者もその際同時に与えられている。それ故、シェーラーは言う、「価値はその本質に従えば、感得する意識において現象し得るものでなければならない。…それ故、私たちがたとえば私たち自身の心的存在の観察においては決して把握しなかった他者の心的活動の諸価値を理解する。私たちにこれができるのは、他者の心的なもの一般もまた推論もしないし、感情移入もしないで、表現現象において知覚するからこそである」(II 271)。

第二に、感情移入によって認められるのは、自らの体験に立脚した他者の自我の存在の「想定」であるが、しかし、そういう感情移入を仮に認めたとしても、感情移入されたものはあくまでも自我であって、それが他者の自我であるということは証明できない。それ故、他者がいるという感情移入による想定を支える証拠は感情移入によっては得られない。他者がいるという想定は感情移入による「錯覚」である。「感情移入論もまた他者の自我の実存在のかの想定(Annahme)の内容にまで、しかも他者の自我個体の想定にまで通じていくことはない。それでも感情移入論もまた、私の自我がそこに<もう一度>存することになるという信念のみを支持することができるかもしれないが、しかし、この自我が他者の自我であるという信念を支えることは決してないであろう。錯覚によってのみ感情移入はかの想定を支持できるであろう」(VII 236)。感情移入論は他者の知覚には至り得ないのである。

第三にリップスの「模倣衝動」に対しても反論がなされる。私たちが他者を模倣するときは、たとえば他者の喜びの表情を模倣するときは、それが喜びであることを予め知っている。他者を模倣する際は、既に他者に関する何らかの知を前提にしている。確かにリップスの場合も感情移入で前提されているものがあるが、それは自己の感情であって、他者の感情状態の知・体験ではない。本来の「模倣は単なる<性行>としてはむしろ他者体験を何らかの形で所有していることを前提している」(VII 22)。不随意的な模倣の場合ですらそうである。そういう前提なくして他者を単に模倣するだけで、私たちは他者の生を理解することはできないであろう。確かに他者の感情状態を模倣することによって、その感情状態が私たち自身に生じることがあるが、それは単なる感情状態の伝染であって、他者理解を含んだ共感とは区別されなくてはならない(vgl.VII 21ff.,216f.)。感情移入の前提になる模倣によって他者知覚が行われることはないであろう。

第四にリップスでは一切の共同感情に対して感情の再生産が先行するとされているが、確かに共同感情は他者への或る種の知を前提にはしているが、その際、感情移入によってそうするのではない。他者が何らかの情念を表現した際には、私たちは既に同時にそれをその「表現現象において根源的に把握しているのである」(VII 57)。しかし、シェーラーも感情の再生産がなければ理解できない他者感情もあることを認めている。「感性的感情(諸々の感情感覚⁸⁾)の場合のみ、この感情を確実に理解

し共感得するためには、再生産を必要とする」(VII 59)。それでもシェーラーによると、日本人が刺身を食するときの快感を共感するのは難しいのである。感性的感情以上の感情に関しては、既に、たとえば生命感情の理解に関してすら、「理解と共同感情は既に生物界全般に及んでいる」(VII 59)。

第五に、感情移入が「一切の利他的感情・動機」の根拠とされている点に対して批判が加えられる。シェーラーによると、利他主義はそれ自体としての共感との関係ではなく、愛との関わりで考えられるべきものである。彼は、「利他主義」(Altruismus)を「他の人間への人間の態度」つまり「自己ならびに自己の体験から自己をそらすより強い傾向(Neigung)」(VII 154)と規定し、そういう「自己をそらし、自己のもとに留まり得ないことは … 愛とは何の関係もない」(ebd.)述べている。スミス同様リップスが感情移入としての共感を根源においていることに決して同意できないのである。⁹⁾

以上のシェーラーのリップス批判は、シェーラーが共感をどう把握していたかを明白にするとき、根本からいっそう明白になろう。

3 シェーラーの共感論

他者なしに私なく、私なしに他者がいないということは、シェーラーにとっても自明なことである。同様に、他者たちと共に作る「共同体」の存在もまた自明なことである。ロビンソン・クルーソーのごとき存在は決して考えられない(vgl. II 492f.)。それ故、先ず承認されるべきことは、他者の実存在の自明性・明証性である。そのことは、子供や未開人に見られるように、自覚以前においては、それ故「さし当たりは」、私たち人間が「自己自身においてよりも他者においてより多く生きている」(VII 241)ということからも明らかであろう。だが、そうだからと言って、共同体と個体との、他者と自己との区別が体験として初めから与えられているのではない。子供の場合に顕著であるように、「その体験が私たち自身のものか、それとも他者のものかという問題は、体験の一時的所与の段階では必ずしも共に与えられているのではない」(VII 240)。どの段階からどのように自他の区別、個体と共同体との区別等が生じてくるかは、別途問われるべきことではあるが、さしあたり私たちにとって大切なことは、共同体が、そして小論にとっては他者が与えられているという明証性である。そのことは、個別的人格と共同体とが「根源を等しく」(II 524, vgl. II 509)し、共同体の「成員意識」と「個人の自己意識とは等根源的であり、それと本質必然的に連関したものである」(V 373)と主張されていることから、そして私たちの主題である「共同感情」が「追感得」ともども「導出できない源現象」(unableitbare Urphanomen)(VII 111)と言われていることから窺われることである。

以上からすると、「私たちが他者の感情状態を感得することができ、その状態を真にく被る〔受け入れる〕>(leiden)ことができること」(VII 53)は、「驚くべき」(ebd.)事実である。換言すると、他者を何らかの形で精神的・心的に受け入れることは、シェーラーにとっては当然なことであり、自明なことである。他者受け入れの働き・機能の一つがまさに「共感得」(Mitfühlen)であり「共感」(Sympathie)である。「共同感情」(Mitgefühl)は、シェーラーにとっては「感得」と「感情」が区別されたように(vgl. II 262, VII 52)、「共感得」から区別されて、共感得もしくは共感される過程において、あるいはその結果において生じた感情の状態である。¹¹⁾ではシェーラーは共感をどう把握してい

るであろうか。シェーラーの共感理解を浮き彫りにするために、まず共感得、すなわち共感はどういう働きなのか、「共感得する」とはどういうことかという共感の機能について、次にそういう機能をもった共感の対象となっているものは何かという共感の対象について、さらに共感を担うもの・共感の主体は何かという共感主体について考究したい。共感機能、共感対象、共感主体は相互に密接に関連しているので、重複をおそれずに、それぞれに焦点を当てて、シェーラーの共感論が全体として明瞭になるように考えていきたい。

(1) 共感の機能

共感の中には、他者の喜びを喜ぶ「共歓」(Mitfreude)と、他者の苦しみを苦しむ「共苦」(Mitleid)とがあり、シェーラーは後者により高い倫理的価値を見出しているが、基本的には両者を等価値的なものとみなしている(II 143)ので、必要な場合を除いて、共感の機能を一括して論述していきたい。

共歓、共苦といった共感シェーラーでも「生得的」な働きである。共感の働きは「<生得的な>(angeboren)のものであって」、決して「個々人の人生において初めて獲得されたものでは決していない」(VII 137)。この点は、スミスやリップスに共通している。生得的で習得できないとすると、拷問や野獣との競技などが歴史の展開の中で廃止されていったことなども、シェーラーによると、そういう「習俗の改革は、第一には共同感情の発達によってではなくて、文明がもっている、苦しみの感受能力が向上していくことによって行われるべきものである」(VII 138)とされる。「苦しみを受け入れる能力の量の増大は共同感情の高揚とは何の関わりもない」(ebd.)のである。

周知のように、シェーラーはカントの形式主義に反対し、価値実質主義を採った。価値はアプリアリなものとして価値把握作用に対応して、つまり把握作用と相対的に存在し、価値把握作用は価値直観として「感得(Fühlen)、先取〔優先〕(Vorziehen)・後置(Nachziehen)、そして愛(Liebe)・憎(Hass)」において成立する。これらの価値把握の働きは、単に情緒的な働きであるだけでなく、いずれも「精神の情緒的なもの」(II 82)として精神の働きでもある。これらの精神的働きの中に「共感」は含まれているとくさし当たりは<考えてよい>。「共感精神の究極的な根源的な機能」(VII 137)であり、それ故、「共感感得する存在の構成要素に属している」(ebd.)ここに A・R・ルーサーは、「感得、先取・後置、共感、愛・憎」(Luth.123,161他)¹²⁾と述べて、愛の前に共感を置いている。共感もまた愛等の働きと同じく、単に心的なものではなく、精神的な働きなのである。共感まさに情緒的<精神的>働きなのである。リップスも他者の感性的現象の中に自らの「意識体験を移し入れて考える」ということを確かに「<精神の>眼で見る」(L I 721)と言い換えてはいるが、しかし<精神的>本能とは言っていない。

価値把握の一つである「感得」は働きとしては、対象を「直観する」「機能」(Funktion)である。「感情状態は諸内容や諸現象に属し、感得はそれらを受け取る(Aufnahme諸機能に属している」(II 262)。共感の働きも「感得」のそれと同じく「機能」である。「真正の共感得はまさしく単に一つの<機能>であり、その際、自己自身の志向される感情状態に欠いている」(VII 52)共感、共感する人自身の感情状態に関わりなく、自らが対象とする感情状態を「受け入れる」機能である。共感も含め「全て感得する働きは、受容すること、諸価値や状態(たとえば「苦しむ」こと、「耐える」こと、

「忍ぶ」こと）を感得することである。それ故、私たちはこの働きを機能と呼ぶ」 VII 146f.) ここでシェーラーは機能を、後述するように、「決して対象とならない人格」の働きとしての「愛」の「作用」(Akt)と区別している(ebd,vgl.II 118)。

共感はまだ感得と同様、「認知的」(kognitiv) 働きでもある。感得が価値感得であるように、共感もまた価値を含めて何かを感得する、つまり直観・認識する機能である。「この機能〔追感得及び共感得〕は諸々の事態の知覚が<認知的>であるのと同じ前論理的な意味で<認知的>である」 VII 68)。次に、「認知的」であることは、共感もまた何ものかへ、つまり他者の感情状態へ向かっていくものである。その意味で、現象学の影響の中にあるシェーラーは共感もまた「志向的」(intentional) な機能としている。「一切の共同感情は、他者の体験に即した喜びや苦しみについての感得という<志向性>を含んでいる」(VII 24)。共感是他者の感情状態に対する「志向的認知的機能」である(vgl. VII 69)。

共感は「志向的認知的機能」ではあるが、「本質的に一つの<[苦しみを] 受け入れること(被ること)>(Leiden)であって、自発的作用(spontaner Akt)ではない。その上、反応(Reaktion)であって、活動(Aktion)ではない」(VII 78, vgl.II 118)。確かに、共感が他者の感情状態を「受け入れる」機能であるとする、共感はその感情状態への「反応」と解される。他者の感情状態を見て、反応する働きが共感である。愛との区別において「共同感情」は「本質的に受動的」(VII 108)と明言されている。にもかかわらず、共感は「反応」として単に「自ずから」生じるものであろうか。反応として「自ずから」生じるとしても、そこに共感機能の主体の積極的な、あるいは「前向きな」働きはないのであろうか。もしそういう働きがないなら、共感の「志向的認知的機能」はその名前のような働きをするのであろうか。したがってルーサーは言う、「共感が自発的に生起すること、共感の極めて深い次元では共感はあるものへの反応ではなくて、むしろ特別な豊かさをもった、あるいは独自の生の現前をもった他者としての他者に対して遂行された生(life)であるということが認識されるとき、人間がもっている、他者へと方向付けられた別な次元のあり方を注入するような人格の現実的なあり方を人間がしていることを共感は顕にする。ここで特に注意すべきことは、共感是他者が原因になることによって引き起こされるものではなく、心的・物的領域の<外の>領域から創造的に遂行されているという事実である」(Luth.15)。共感のこういう「自発的」かつ「創造的」機能は、後に見るように、共感の主体が人格であり、人格の作用の特性に「自発性・創造性」があることから首肯できるところであろう(vgl.Luth.46)。ルーサーが共感を感得、先取・後置、愛・憎と一緒に、それらと並べて置いたのは、共感のそういう「自発性・創造性」を考慮してのことであろう。しかしこのことは、反応と自発性・創造性が相反するもの、相対立するものではなくて、両性格が共感という同一の機能に属するものとして理解されるべきことであろう。共感の対象に対して反応的に対応しながら、同時に自発的・創造的に関わっているのである。シェーラーが上述のように共感の働きを「機能」、愛のそれを「作用」として両者を区別しながら、他方で共感を、「精神的本質に属する」「アプリアリな作用」(VII 71)としても述べているのは、共感の「自発性・創造性」の面を無意識的にせよ考慮していることの現れではないかと考えられる。こう解することによって、一見混乱しているようにみえるシェーラーの言葉も、一貫性を帯びてくるのではないか。

共感の機能はそれだけで独自に働くものではない。共感とは、他者について知っていることを、他者について感得し、さらには追感得・追体験していることを前提にしている。「あらゆる種類の共感あるいは共苦は、諸々の他者体験の事実についての、またその本性と性質についての何らかの知と、この知を制約している他者の心的実在性一般の体験とを前提にしている」(Ⅶ 34) 共感が機能するには、他者に関する一定の認識、理解、体験が前提になっている。これは、共感がそれだけで独自に機能するものではないという点で、共感の一つの限界であろう。このことは、後に共感を追感得との比較において述べる時、いっそう明白になる。シェーラーによると、全然知らない人に共同感情を持つことはできない。それはまさに「見知らぬ者」、換言すると、「関心のない者」でしかないのである。共感とは、何らかの形で知っている者、その人について何らかの体験をしている者に対して開かれている反応的機能であるが、同時にルーサーの解するように自発的・創造的機能でもある。

(2) 共感の対象

共感が反応的機能でありながら、なおかつ自発的で、情緒的な志向的認識的精神機能であるとする、その機能の志向性は何に向けられ、何に対して認識的であるのか。既に述べられているところからすると、共感とは他者の、たとえば喜びや苦しみ等の〈感情状態〉に対して、そしてそこに存する価値に対して志向的・認識的である。共感とは他者の喜びを喜び、苦しみを苦しむことによって、そちらへ向かい、それを感得的に認識している。シェーラーはこのことを様々な側面から解明している。

共感が感情状態に存している価値を感得することは、共感が感得の一種であり、感得が価値の志向的認識機能であり、さらにそれを前提にすることからすると、当然のことであろう。シェーラーは共同感情と価値との関わりについて次のように述べている、「純粋な共同感情が人間の精神の本質に属しているとする、その共同感情は、〈他者価値一般〉というアプリオリな質料を伴ったアプリオリな作用としても証明されている」(Ⅶ 71)。共感とは、価値を対象にすることのできる機能なのである。周知の如く、価値はシェーラーでは四段階に分類されている。共感が対象とする価値は、感性的価値を除いた、それより高い価値、すなわち生命的価値、精神的・文化的価値、人格的価値である。しかし、最低の価値である感性的価値に対しては共感とは機能しないとされる。「共感もまたこれらの価値〔感性的快価値〕の感得の際には極めて多く排除されている。感性的享受を喜びと同じように、(厳密な意味での) 痛みを苦しみと同じように共感することは不可能である」(Ⅱ 111 Anm., vgl. 336) 痛み等、感性的価値をもたらす、他者の感情状態は共感の対象にはなり得ないのである。

だが、共感とは単に価値を感得するという感得の働きにとどまらない。共感が他者に向かうとは、「他者の本性と他者の実存在及びその個性性」を共感の「対象の中に引き込むこと」(Ⅶ 56)である。共感の「対象の中に引き込む」とは、他者の存在に関わることである。共感とは「他者存在への関係的性格」(Ⅶ 56)を有している。ここで「関係性」とは、他者に対して「関与すること」・「関わること」(Teilnehmen)である。「他者の体験一般に関与すること」(Ⅶ 62f.)とも言われる。共感において他者の存在に関わり、関与すると、どういうことになるのか。他者の喜び、苦しみがあたかも私自身のものの如くなる。「共同感情は、…〔他者に関して〕私たち自身の自我の実在性と同じ実在性の意識を私たちに与えてくれる」(Ⅶ 107)。他者の喜び、悲しみが私のそれと同じ重さでもって私に与えら

れる。「實在性の意識」は他者との「現実との関わりにおいて」(VII 107)与えられ、その意識は情緒的には「實在感情」(VII 8)と言われる。私が或る人に共感する場合、私はその人の感情状態について私のものと「同じ實在性の意識」を持ち、その感情状態と「同じ」實在感情を持つ。それは、私がその人との共感において＜現実＞的に関係・関与しているからである。他者の感情状態を自己と「同じ實在性の意識」で把握することは、また私たちは共感によって「他者を人間として、生けるものとして、自己と等価値であること」(VII 70)を把握する。共感によって他者が自分と同じように喜び、同じように苦しむことが把握される。それができないもの、否、それを逆にとつて自己の感情とするものをシェーラーは「本来の共同感情とまさに反対のもの」として「粗野さ、残忍性、敵意、嫉妬、猜疑心、シャーデンフロイデ等々」(VII 140)を挙げている。

共感単に他者を「自己と等価値である」と把握するだけのものではない。他者の苦しみを自己と同じように苦しむものとして捉えるだけではまだ不十分である。その苦しみは自己のそれ以上のものかもしれないし、またそれ以下のものかもしれない。大切なことは、他者の喜び・苦しみの感情状態をありのままに感得することである。「共感は、他者があるがままに生きる如く顕現させることである」(VII 89)。それは他者の感情状態にある価値レベルに従い、そのレベルにおいて他者の感情状態の価値を把握することである。この点からルーサーは次のように言う、「共感は価値知覚である、つまり価値知覚において、それによって他者をその人自身の価値次元においてあるがままに見る機能である」(Luth.88, vgl.55)。共感他者の生命価値以上の価値把握を行いながら、それらの価値を、他者の感情状態において「あるがままに見る」機能である。言い換えれば、他者の感情状態を、共感する立場から歪めて把握するのではなくて、あくまでも他者のあり様をその「価値次元において」そのまま捉えることに、共感の機能は成立する。

しかし、共感を以上のように他者の感情状態に即した価値把握として、しかもその「価値次元において」捉えることだとしても、シェーラーによると共感には「二義性」がある。すなわち、共感には「他者の喜びを喜ぶこと」だけでなく、また「他者の苦しみを苦しむ」ことだけでなく、「他者の喜びを苦しむ」、「他者の苦しみを喜ぶ」(VII 140)ことがある。喜びを見て喜ぶことも、それとは反対に苦しむことも、いずれも共感の機能である。共感の対象は同じであるけれども、そこに積極的な価値を感得するか、あるいは消極的な価値を感得するかで分かれる。共感はいずれの面においても生じる。その点からしてシェーラーは共感を「価値無記的」(wertindifferent)(VII 109)と言っている。共感それはそれ自体としては、価値の積極性・消極性には、否、価値そのものには関わらない。だが共感が価値に関わる場合、二つのことが考えられる。一つは、他者の感情状態に存する価値をその「価値次元においてあるがままに」感得する場合であり、他方は、それとは反対の対応をする場合である。他者の同一の感情状態に存する同一の価値を少なくとも二つの方向で、すなわち積極的・肯定的な方向と、消極的・否定的な方向とで感得することが可能である。さらにシェーラーは愛との区別を念頭に置いて「愛は、[共感のように]苦しんでいるものの苦しみにではなく、苦しむものに与えられている価値に関わる」(VII 149)と述べている。この点からも共感の「価値無記」性に関するシェーラーの主張は確認されなければならない。それにも拘わらず、他者の喜びを喜び、苦しみを苦しむ方向、つまり共感の積極的・肯定的な方向にこそ、倫理的価値は存している。シェーラー自身も明言している、

「真正の共感得の体験には積極的価値が内在している」(II 207,vgl VII 140) 其上、「<本来の>共同感情の反対」として既述のように、残忍性や嫉妬等が挙げられている。共感の消極的・否定的あり方では、他者の感情状態に存している価値はそのまま感得されないどころか、逆な感情を引き起こすことにもなる。以上のことから、共感自体はどちらもあり得るとしても、「真正の」・「本来の」共感他者の感情状態に対する積極的・肯定的なあり方であろう。共感機能の「自発性」・「創造性」は共感の積極的・肯定的な現れだと解することができる。ルーサーが共感の価値無記性に論及し、共感自体のあり方にふれていないことには疑問が残るが、共感を積極的に解釈していることは一貫して、評価できよう。

共感が他者をその感情状態に即して「価値次元においてあるがままに把握する」ことだとしても、換言すると、他者を消極的にではなく、積極的に他者の価値を感得することだとしても、シェーラーによると、他者をく真の意味において「あるがままに」捉えることはできない。他者は共感によって迫ることのできない側面が残るのである。「真の共同感情の中には諸々の人格相互間の<距離>と、これらの人格の一方的な、および相互的な差異性の意識が残っている」 VII 76) 共感をどんなに深めても、他者は私と異なるという意識が残ってしまう。その意味で他者は閉ざされたままである。共感によって他者がいっそう多く与えられるだけでなく、他者が結局は共感する側と異なっているということが明らかとなる。そうすると、私は他者が私と異なることを知った上で、他者を共感によって把握する。それ故シェーラーは、共感が他者を把握しきれないと言うだけでなく、もっと積極的に次のように述べる、「真の共同感情こそ〔他者との〕本質的差異性を前提にしている」 VII 76) 私たちはどんなに他者に共感しても、シェーラーの見解で言えば、他者を「自己と等価値を有する」ものと捉えたとしても、どんなに他者の感情状態に対して自己と「同じ実在性の意識」で対応しても、そして他者に対して自己と同じ「実在感情」を持ったとしても、結局は他者は、私とはまさに異なる者なのである。しかも、それを「前提」として他者への共感を感じるのである。これは共感の大きい限界と言えよう。したがってシェーラーによると、共感他者に関する理解や体験を前提するという限界を有していたから、それを合わせると、共感には二つの限界が存することになる。

(3) 共感機能の担い手・共感主体

一定の限界内で他者の感情状態を志向し、感得する共感の機能を担う主体は、共感が精神の一機能とされていることからすると、共感機能の主体は「精神」(Geist)である。精神はまた「人格」(Person)に帰属し、人格の作用の中核となっている。それ故、人格は「精神的人格中枢」 VII 109)であり、人格はまた「作用中枢」でもある。作用そのものが人格であるとする、人格とは「決して対象とならない」(VII 146)ものである。他方、人格は「人格実体あるいは作用実体」(Personsubstanzen od. Akt-substanzen)(VII 131)とも言われている。ここには人格に対するシェーラーの苦衷の表現があると私たちは考えたい。シェーラーは、一方では人格が作用そのものであるという点で対象化できないことを、換言すると実体化できないことを見る、と同時に他方では、その作用が一定の統一性を維持している点で、やはり「実体」と言わざるを得ないのである¹⁶⁾。実際にシェーラーは人格を「諸作用の具体的な統一」(II 371)とか「本質的な存在統一」(II 382f.)と言っている。ただ注意すべきは、人格を

単に「作用中枢」と言うだけでは十分ではないということである。共感が作用ではなく、機能である点からすると、人格は「作用・機能中枢」と称されるべきであろう。共感の機能が人格に担われることから、共感の機能は全て同時に人格の働きである。志向性、認識の働き、反応性、自発性、創造性等は全て人格に帰せられるものである。確かにシェーラーは、愛との区別において愛は人格に、共感が「自我」に担われると言う場合(VII 146)があるが、自我もまた人格の一要素であるとする、共感の担い手・主体を人格とすることに問題はない。共感する主体がまた同時に共感を受けるから、共感の客体もまた人格である。

共感の対象が明らかになったことから、そして共感の機能の担い手が人格であることから、明らかになることは、共感の機能に自己超越の働きがあることである。共感他者の感情状態を志向し、その価値に関わる。その際、積極的・肯定的には、共感する人の感情状態、すなわち自らの感情状態を乗り越えて、他者を志向する。自己の感情状態の如何に拘わらず、他者をその「価値次元においてあるがままに」把握する。共感他者を越えて、他者の中に入っていくことである。それ故、「積極的で純粋な共感得は、超越的把握(Hinübergreifen)であり、他者の中に、そして他者の個別的状態の中に入っていくことであり、自己自身の真実で本当の超越作用(ein wahres und wirkliches Transzendieren)である」(VII 57)。共感他者を越えて他者の個別的状態の中に入っていくことから、共感他者の感情状態に関わり、積極的な場合には、自発性と創造性を発揮し、そこにある価値を感得することができる。それ故、ルーサーは次のように言っている、「自己を越えて行くことは常に発見と創造という二つの新しい可能性の実現である」(Luth.90)。こういう共感の自己超越性、そしてそこから得られる「可能性の実現」の道はまた、愛のそれにも通じていくものである(vgl VII 110)。それ故、共感と愛の担い手・主体である精神、そして精神を中枢に持つ人格、つまりは人間の働きにも通じている。人間は精神存在として「自己自身と自分の生と一切の生とを超越していくものである。人間の本質的核心(Wesenskern)は、…まさにかの運動[「神的なものへの運動、傾向、移行」のこと]であり、自己超越のかの精神的作用なのだ！」(II 293)。

共感の自己超越が結局は自己にとって「新しい可能性の実現」であるとする、共感を働かせることは、愛との区別における共感の担い手としての「自我の拡大」(VII 62f.)に通じる。それは同時に私たちの人生そのものがそれだけ拡大されることである。他者に共感し、他者の存在に関与し、そしてそこにある価値を感得し、それを「価値次元においてあるがままに」把握することは、自らの人生をそれまで以上に豊かにすることである。「他者の感得された価値、価値態を理解し、追感得し、そして共感得することは、私たちの人生を拡大し、…体験の狭さを越えて私たちを彼方へ導くことになる」(VII 60)。そのことは、共感が、共感する主体自身の体験を必ずしも前提しないことから明かであることであろう。私たちは自らが知らない世界や出来事について共感できる。しかもそれは時代、場所を越えて可能である。シェーラーの挙げる例で言えば、ゲッセマネにおけるイエスの悲哀、「<私は悲しみの余り死ぬほどである> (ヨハ 4/34)は …[現代の私たちでも]共感得できる」(VII 59)。共感による「自我の拡大」、そして「人生の拡大」は帰するところ、シェーラーは明言はしていないが、精神の拡大、人格の拡大となろう。

人格の拡大は確かに人格がそれだけ豊かになることであるが、豊かになることは人格が人格として

それだけ成長することである。共感することは新たな世界を獲得することである。共感が自己超越であり、「新たな可能性の実現」だからである。共感の対象である他者の喜びや苦しみの世界を知ることであり、それを自らにおいて活かすことになる。他者の苦しみに対して積極的な共感を行うことによって、その苦しみに対して消極的な態度をとることを妨げる。「苦しみに対する真正の共同感情は私たちをこの苦しみの感染から解放する」(II 166, vgl. VII 25) 苦しみに対する積極的な態度こそ新たな可能性の道である。真正の共感を得ることは、共感される側にとっても「救済の解放」に通じる。苦悩にさいなまされていた日々から、その苦悩の真の共感者を得て解放され、新たな道を見つけたことが可能である。なぜなら共感において「分けられた苦しみは半分になり、分けられた喜びは倍になる」(VII 144, vgl. 62)からである。

確かに共感の機能はその担い手である人格の働きに通じ、人格に成長をもたらすが、それにも拘わらず、共感の第二の限界、つまり共感が人格をあくまでも他者として認めざるを得ないという限界は人格のあり方に由来している。共感がどんなに自己超越して「他者の個別の状態に入ってい」¹⁷⁾ても、共感¹⁷⁾は他者の「本質的差違性」の前で立ち止まらざるを得ない。なぜか。共感をする主体、共感される客体としての人格が「純粋な作用中枢として … その純粋な相存在（人格の本質）によってのみ異なったもの」(VII 76)だからである。人格はシェーラーでは「絶対的に内密」(VII 77)なものであり、また既述のように「あらゆる可能な共同体験から絶対に閉ざされたまま」(VII 77)だからである。人格は、それに迫る一切の作用・機能から超越している。「その超越とは、まず、共感得された心情状態を「持っている」他者が（本質的で）個体的な人格であるという超越であり、次に、他者が絶対的に内密な人格であるという超越である」(VII 77)。人格は「深奥人格」(intime Person)なのである(vgl. II 503)。というのも人格は「作用の具体的な統一」でありながら、その「作用中枢」として「決して対象化されない」ものだからである。まさに人格がこういうあり方をしているからこそ、共感¹⁷⁾は人格の中枢にまでは達し得ないのである。このことは、共感によって自我が拡大され、人格が成長したとしても、打ち破られない壁ということになろう。

終わりに代えて

共感¹⁷⁾はシェーラーでは「生得的」で「人生において獲得できない」ものであり、＜独自の＞情緒的機能でありながら、他の諸機能等を前提するものであり、そして人格中枢の前で立ち止まるものでありながら、人格を拡大するものである。また共感¹⁷⁾は「作用」ではなくて「機能」であり、価値認識的ではなくて「価値無記的」であり、「自発的」ではなくて「反応的」・「受動的」である。シェーラーはそう明言しているにも拘わらず、シェーラーの言葉からも同時に私たちは共感を自発的で、志向的・認識的な情緒的精神機能として把握してきた。確かに共感をそれ自体として把握するときは、共感¹⁷⁾は単に他者の感情に「反応する」ものであり、「価値無記的」なものであり、その意味で共感¹⁷⁾は、「本来の共同感情」とは「対立」関係にある猜疑心や嫉妬等にもなり得るものである。また愛との区別が強調されるときは、共感¹⁷⁾は単に機能であり、反応的・受動的であり、価値にではなく単に感情状態に関わるもの、そして「人格」にではなくて「自我」に担われるものである。しかしながら、倫理

的に価値がある「真正の、本来の共同感情」は他者の感情状態にある価値をその「価値次元においてあるがままに」把握するものであり、その意味で他者の感情状態の価値を積極的・肯定的に受け入れ、見出していくものである。こういう把握をルーサーが一貫してとっているところは評価されるべきである。しかし同時に、「真正の、本来の共同感情」とは異なる価値無記的な共感もあるし、愛と区別される共感があることも、シェーラーに従い私たちは認めなければならない。

ここまで明らかになった段階で、スミスやリップスの見解に対する上述のシェーラーの批判を重ねて取り上げておきたい。シェーラーの批判の第一点に関してはシェーラーでは道徳的にも根源的なものは共感ではなくて、愛であるが、そのことは、共感の限界を考慮すると明らかではあるが、愛について、そして共感と愛との関係について考察を深めるときに真に明瞭になってくるだろう。しかし、共感を「真正の、本来の共同感情」として把握するとき、シェーラーでも共感が倫理的にも、社会的にも大きい役割を担うことが理解される。次にシェーラーでは「傍観者・観察者」は社会的・倫理的に重要な意義を担わない。評価は共感に基づかないのである。ただし、そこにスミスが「観察者」に付けた「注意深い」という形容詞はシェーラーでは、共感が他者に関する知・体験を前提にしていることに通じている。シェーラーの場合、他者を何らかの形で知らずしては共感は成立しないからである。第三点の批判点、つまりスミスでは共感が「価値無記的」であることが理解されていないという批判に関しては、共感それ自体としてはそうであるとしても、シェーラーでも共感に「真正の、本来の共同感情」があるとされている以上、共感の価値無記性を欠いているというだけで他の共感論に一方的な裁断を下すことは片手落ちになろう。第四点の「他者の境遇に身をおいて考える」ことに関しては、シェーラーでもある範囲で認められながら、真の共同感情ではないとされた。しかし、「真正の、本来の共同感情」が自己超越して、他者の感情状態の中に入っていく、そこにおいて自己と「同じ実在性の意識」を持つことであるとする、シェーラーではスミスのように「考えること」ではなく、「直観すること」であることが違う点を除くと、共通する点があるように思われる。両者においてこのように通じ合うのは、いずれも「肉体に起源を持つ諸情念」あるいは「感性的感情」では共感基本的には排除され、生じたとしても極めて不十分なものであるとしていることからもうなづけよう。この点は両者が同感・共感の限界に言及していることからとも言えよう。

スミスの意図するところは、倫理的行為・態度の、あるいは倫理的価値の起源を考察すると言うより、それを越え包む社会的行為あるいは社会的な人間の交わりの基本を明瞭にしようとするところにあると考えられる。そのことは、同感が「想像上の境遇の＜交換＞」に基づくものとされ、人間の社会的行為のまさに「一般的諸規則」が導出されていることから明らかであろう。それに対して、リップスは共感そのものをその本質において、構造において考察している。批判の第一点ではシェーラーは他者知覚の「明証性」(Evidenz)を言う。感情移入も模倣衝動も必要ではないとされる。この点からすると、感情移入による他者想定は「錯覚」であるとするシェーラーの第二の批判もまた当然なものである。他者の所与性の根源性・明証性が主張されているからである。確かに一次的には他者は明証的かも知れないが、その明証性に対して懐疑が生じたときはどうなるのか。またリップスが感情移入を「本能」と言っていることからすると、シェーラーが他者を「根源的に」(original)あるいは「直接的に共感する」と言うことが、実は感情移入のことなのだと反論される可能性がありはしないか。

シェーラーでも「本来の共感」は自己を越えて他者の感情状態の中に入り、それを自己と「同じ実在性の意識」で把握することだからである。シェーラーの主張は、確かに共感が直接的・直観的であり、感情移入のような操作的なものではないという点にあるとしても、スミスの言う「他者の境遇に身をおいて考える」ことに対してと同じように、感情移入の見解に対しても共通する点を有しているのではないのか。第三点の模倣衝動に関しては、共感がそれ独自には成立せずに、他者についての知・体験・理解を前提にすることからすると、シェーラーの言う如く、模倣も他者の知等を前提にするだろう。というのも単なる感情の模倣は共感ではなくて、それと厳密に区別されるべき「感情伝染」だからである。感情伝染は一切の他者理解なしに生じるものなのである。第四点の共感における感情の再生産に関しては本質的にはこれをシェーラーは否定している。共感が前提にする他者の知、体験等は感情の再生産とは異なり、独自に得られるものである。しかし、シェーラーも根本的には否認しながらも、感性的感情の共感の場合にのみ感情の再生産を認めているにすぎない。「真正の、本来の共同感情」は価値に関わるが、それは、生命感情以上の感情に存するより高い価値に限られるのである。第五点の、共感を「一切の利他主義・動機」の根拠とするリップスの見解に対するシェーラーの批判は、基本的には、シェーラーが愛をどう把握しているかを見るとき、いっそう明瞭になる。だが、共感が愛に「基底づけられる」ものであり、共感がそれ自体としては「価値無記的」なものだとすると、共感を利他主義の根拠とすることは決してできない。

以上のシェーラーの共感論自体の考察からも、またスミスやリップスへのシェーラーの批判からしても、シェーラーの共感がどのようなものであるかまだ曖昧なものが残っていることが分かってきた。それは、共感が他の類似の諸機能・作用と比較検討されるとき、解消するように思われる。共感はい他の関連する諸機能、つまり先取・後置、追感得、感情伝染、相互感得、一体感、愛等とどう区別され、どう関係し、それらと比較してどこに共感の特質があるのか。特に、「真正の、本来の共感」が自発的、認識的精神機能であるとする、愛とはどう区別されるのか。人格中枢の前で立ち止まるという共感の限界は突破されるのか。愛こそが共感の限界を乗り越えるものであり、愛は共感の積極的・肯定的なあり方と重なっているものである。だからこそ、共感が機能でありながら、作用と言われたり、反応的であると言われながら、自発的とされたりしているのである。それでも、人格相互の壁は愛によってすら突破されないとしたら、私たちはそれどう考えたらよいのか。しかし、そういうことは愛を共感との関係で慎重に検討するとき、明白になることである。それはシェーラーに即して残された問題を説明することであるが、同時にシェーラー共感論の意義と限界も浮き彫りにするだろう。

註

- 1) 小論で「共感」という場合、「共同感情」(Mitgefühl)と「共感得」(Mitfühlen)の作用とを総称して言う場合も、「共同感情」あるいは「共感得」のいずれかを指して言う場合もある。それ故、「共感得する」と言う代わりに「共感する」と言うことがある。特にシェーラーに関して述べるときは、「共感」を統一的に用いる。ただし、引用する場合はあくまでも彼の原語に従う。シェーラーの場合、特に共感はい他者と「同じ」感情ではないから「同感」の訳語は適切ではないと考える。

sympathy, Sympathie には「共感」の訳語を当てる。ただし、スミスの場合にのみ、下記の註 2)の水田洋の訳語に従い、「同

感」を採る。

- 2) スミスの文献からの引用は、下記のようにSとそのページ数で（原典を前に、訳書を後に）記し、ほとんど水田洋訳を使用している。

S : Smith,A.,The Theory of Moral Sentiments,Oxford,1976（アダム・スミス、水田洋訳、『道徳感情論』、筑摩書房、1973）、p.5, p.9。ただし本文ではp.は省略した。

なお以下の論述では、水田洋の論文（アダム・スミスの同感概念の成立、一橋論叢、1968、No.338）を参考にした。

- 3) 水田洋は「肉体に起源を持つ諸情念を同感の対象から外している」としているが、厳密にはそうは読めない。水田洋の同上論文(p.17)を参照のこと。

- 4) 水田洋、同上論文、p.17

- 5) シェーラー、M.の文献引用は下記のように行う。

II : Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, GW2,Bern,1980

VII : Wesen und Formen der Sympathie,GW7,Bern,1973

V : Vom Ewigen im Menschen,GW5,Bern,1968

- 6) リップスからの引用は下記のようにL I、L II、L III、およびページ数で記す。

L I :Das Wissen von fremden Ichen, Psychologische Untersuchungen, 1907

L II :Die ethischen Grundfragen, Leipzig,1927(1899)

L III :Einfühlung,innere Nachahmung und Organempfindungen, Archiv für die gesamte Psychologie, Bd. 1 ,1903

- 7) 模倣に随意的なものもあることは当然リップスも承認するところであるが、同時に不随意的なものも主張している。vgl.L II 190f.

- 8) シェーラーは感情を低いものから高いものの方へ、すなわち感性的な感情もしくは感覚感情、身体感情（状態としての）と生命感情（機能としての）、純粹に心的な感情（純粹な自我感情）、精神的感情（人格性感情）と分類している。vgl.L II 334ff.

- 9) シェーラーの感情移入論批判は以上の四点以外にもある（Ⅶ 232ff.）たとえば感情移入の範囲の問題として二つの場合があるが、その区別付けがリップスの見解では生じてこない。また「他我の実存在の認識源泉としての感情移入を、自我の単なる美的な内容の感情移入と相存在の感情移入とから区別できない」（Ⅶ 235）。さらに感情移入を「生命感情の移入」と「自我の感情移入」とに区別せざるを得なくなると思われるが、生命感情の移入がどのように生じるかということはリップスの見解では明らかにならない。しかも、その場合、リップスの見解に従うと、生命現象の「よりいっそう精密な限定」をすることができなくなってしまう。

- 10) シェーラーは次のようにも述べている、「人格の自己責任性と根源的な（自由に責任をとることによって初めて引き受けるというのではない）共同責任性とはまさに＜一緒に＞存立もするし、倒れもするものである」（Ⅶ 137）。次の拙論も参照されたい。『「連帯性」について』、徳島大学総合科学部紀要、第3巻、1990

- 11) シェーラーは「感情」と「感得」とを概念上は厳密に区別しながら、この区別が必ずしも守られてはいない場合がある。

たとえば「感情は … 或るものについての機能である」（Ⅶ 68）といった表現がある。このことは特に「共同感情」と「共感得」とにおいて現れているように思われる。シェーラーからの引用はあくまでも原語に従った。

- 12) A.R.Luther,Persons in Love,A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie,The Hague,1972, p.123,161 他。この文献の引用は、以下ではLuth.、及びそのページ数で記す。

- 13) 後述するように、共感がそれ自体としては「価値無記的」であることからすると、上記の諸機能・作用の中に共感を入れ

ることはふさわしくないし、シェーラーの意図もそこにあると考えられる。しかし、共感を倫理的に価値あるものと考え、共感を積極的に解する場合、含めることがよいように思われる。ルーサーは共感を常に積極的に解釈しているから、共感を含めているのである。

- 14) 共感が「作用」の側面があることは、次回に公表を予定している小論で、共感を愛と比較検討するときに、いっそう明白になるであろう。
- 15) なお、共感自体の価値については次のように言われている。共感すること自体の価値は「それ自体で成り立つ」(VII 144)。共感がたとえば行為に現れて初めてその価値が実現されるというものではない。
- 16) シェーラーの人格論については様々な論議がなされているが、私たちは別な機会に検討したいと思っている。なお、この点に関する三輪健司氏の「シェーラーの人格論」(理想、1974, No.493)は評価にされるべきものと思われる。
- 17) 共感の一元論的解釈がここから拒否されるし(vgl. VII 78)、Sympathieを「同感」と訳すのも適切ではない。